

Investigaciones en complejidad y salud

Facultad de Medicina

Grupo de Investigación Complejidad y Salud Pública

n.º 25

Año 5
septiembre-octubre 2023
ISSN: 2805-6663

**Vida y subjetividad:
el problema de la objetividad
en la concepción de la vida**



Carlos O. Wilches-Guzmán

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Universidad del País Vasco UPV/EHU

<https://orcid.org/0000-0003-0417-0966>

Año 5, n.º 25, septiembre-octubre 2023 | ISSN: 2805-6663

Investigaciones en complejidad y salud

Facultad de Medicina

Grupo de Investigación en Complejidad y Salud Pública

n.º 25

Vida y subjetividad: el problema de la objetividad en la concepción de la vida

Año 5, n.º 25, septiembre-octubre 2023 | ISSN: 2805-6663

DOI: <https://doi.org/10.18270/wpcs.n5.25>

© Universidad El Bosque

© Editorial Universidad El Bosque

© Carlos O. Wilches-Guzmán

Rectora: María Clara Rangel Galvis

Vicerrector de Investigaciones: Gustavo Silva Carrero

Editor Universidad El Bosque:

Miller Alejandro Gallego Cataño

Coordinación editorial: Leidy De Ávila Castro

Corrección de estilo: Estefany Escallón Ibáñez

Dirección gráfica y diseño: María Camila Prieto Abello

Vicerrectoría de Investigaciones

Editorial Universidad El Bosque

Av. Cra 9 n.º 131A-02, Bloque A, 6.º piso

+57 (601) 648 9000, ext. 1352

editorial@unbosque.edu.co

www.editorial.unbosque.edu.co

Bogotá D.C., Colombia

Octubre de 2023

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Universidad El Bosque | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Resolución 327 del 5 de febrero de 1997, MEN. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 11153 del 4 de agosto de 1978, MEN. Reacreditación institucional de alta calidad: Resolución 13172 del 17 de julio de 2020, MEN.

576.8 W667

Wilches-Guzmán, Carlos O.

Vida y subjetividad: el problema de la objetividad en la concepción de la vida / Carlos O. Wilches-Guzmán; editor Miller Alejandro Gallego Cataño. Bogotá (Colombia): Editorial Universidad El Bosque, Vicerrectoría de Investigaciones, Facultad de Medicina, Grupo de Investigación Complejidad y Salud Pública, 2023.

Investigaciones en complejidad y salud
Año 5, No. 25, septiembre-octubre 2023
42 páginas
ISSN: 2805-6663
DOI: <https://doi.org/10.18270/wpcs.n5.25>

1. Vida - Evolución 2. Vida - Subjetividad 3. Ciencias de la vida 4. Pensamiento - Vida

I. Wilches-Guzmán, Carlos O. II. Gallego Cataño, Miller Alejandro III. Editorial Universidad El Bosque IV. Vicerrectoría de Investigaciones V. Facultad de Medicina VI. Grupo de Investigación Complejidad y Salud Pública.

Fuente. SCDD 23ª ed. - Universidad El Bosque. Biblioteca Juan Roa Vásquez (mayo de 2025) - LM

Contenido

1	Preámbulo sobre el tema, la forma y el fondo	Pág. 10
----------	---	---------

2	El problema de qué es la vida	Pág. 14
----------	----------------------------------	---------

3	Entre la búsqueda de fantasmas y la imposibilidad de ver las profundidades	Pág. 20
----------	---	---------

4	Más allá del objetivismo: la vida como una experiencia subjetiva	Pág. 24
----------	---	---------

5	Si hay vida hay perspectiva	Pág. 34
----------	-----------------------------	---------

	Referencias	Pág. 38
--	-------------	---------

(...) (no hay) ningún límite claro (esto lo sabíamos ya desde hace mucho tiempo) entre el animal y el vegetal, al nivel de los seres unicelulares. Pero ¿no hemos reconocido que ellas mismas serían incomprensibles si no poseyeran ya, en su más íntimo interior, alguna psique rudimentaria? En un sentido, es, pues, verdad. Ya no podríamos fijar a la Vida, con mayor razón que a cualquier otra realidad experimental, un cero temporal absoluto, como en otro tiempo creíamos poder hacerlo.

Teilhard de Chardin,
El Fenómeno de La Vida

Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito.

William Blake, citado por A. Huxley,
Las Puertas de La Percepción

*Se abren las flores nocturnas de Quinta Avenida
para esos pobres señores que van al hotel,
flores que rompen en la oscuridad,
flores de guiños de complicidad,
flores silbando suicidios,
flores de aroma fatal.*

Silvio Rodríguez,
Flores Nocturnas

Abstract

La definición de la vida es una empresa ardua que se ha explorado desde diferentes frentes. Aunque a lo largo de la historia se han presentado definiciones que buscan comprenderla, la barrera científica arroja luces sobre esta definición, dado el carácter objetivo con el que se contrastan los datos y la teoría para formar concepciones cada vez más amplias. Sin embargo, esto supone que las concepciones de vida están ligadas indiscriminadamente a las herramientas conceptuales y teóricas con las que se analiza este fenómeno. Los recursos más aceptados hasta el momento para este propósito se han basado en reducciones fiscalistas de corte materialista, que buscan sustentar las concepciones teóricas con los datos empíricos objetivos. Esto se hace con el fin de lograr una definición más consistente para la comunidad científica en su pretensión de universalización. Asumir estas concepciones implica tomar una posición como observador que desconoce (ingenua o intencionalmente) el carácter subjetivo de la vida: la experiencia subjetiva (Nagel, 1974).

El caso de las plantas es un ejemplo de cómo las definiciones tradicionales de vida se quedan cortas al no incluir esta característica. Por lo tanto, el problema de la definición de la vida debería incluir la experiencia subjetiva para su comprensión, desafiando las concepciones tradicionales. Mi propósito en este texto es argumentar que las concepciones de lo que se define como vida o no vida dependen del observador, quien está inherentemente sesgado al intentar comprender este fenómeno. Para ello, presento argumentos para confrontar el problema de las concepciones tradicionales, sosteniendo que la vida, en sus formas más básicas, implica experiencia subjetiva. Con ello, propongo perspectivas que amplíen la posibilidad de definiciones más completas.

1.

**Preámbulo sobre el tema,
la forma y el fondo**

Preámbulo sobre el tema, la forma y el fondo

La planta es más fuerte que el hueso mismo, porque incluso bajo la tempestad la primera crece o resurge, mientras que la segunda se fractura. Esto lo vi hace unos años en New York, cuando la lucha por una estancia en una prestigiosa universidad en neuroimagen me lanzó primero a ver un campo interminable de latas y cajas en un supermercado. Una rutina dolorosa, monótona y angustiante. Todos los días, camino a que mis huesos se deterioraran, con una ilusión intacta pero la decepción latente, veía, como en la canción de Silvio, en medio de una calle, se abría paso un árbol, casi invisible para la gente. Cada día admiraba su sencilla forma, pensando que, en cualquier momento, por la idiosincrasia estadounidense, lo quitarían de ese lugar. Con el paso de los días, admiré sus cambios, sus formas y sus colores. Me motivaba. Me alentaba a ser más planta que hueso. Años después, justamente en los días en los que entré a este espacio apasionado de fluidez intelectual, lo volví a ver: majestuoso, fuerte, vivo. Con traumas y cicatrices, pero persistiendo, reafirmando su existencia, formando parte del mundo y del circuito, embebido en el asfalto incesante del conflicto. Me mostró cómo la vida siempre se abre paso, cómo es resiliente. De ahí surgió mi tema de investigación doctoral e inspiración para este texto.

Figura 1
Árbol de inspiración



Octubre, 2019



Diciembre, 2019



Junio, 2023

2.

El problema de *qué*
es la vida

Es seguro que, por ahora, lo que se denomina vida se distingue de la materia inerte. La discusión clásica sobre la dicotomía vida/materia surgió hace ya más de doscientos años, pero fue recogida particularmente por Schrödinger en su libro *What is life? The Physical Aspect of the Living Cell* (1944). Margulis y Sagan (2000) señalan que la argumentación general de esta obra gira en torno al cuestionamiento: “¿Cómo pueden explicarse los acontecimientos en el espacio y el tiempo que tienen lugar dentro de los límites espaciales de un organismo vivo mediante la física y la química?” (Schrödinger, 1944, p. 3), concluyendo que la concepción de vida se presenta como una propiedad de la materia capaz de replicar su material hereditario, tal como lo propuso Schrödinger. Los sólidos aperiódicos serían las condiciones ideales que definen la expansión de energía hacia ciertos grados de libertad en procesos de desequilibrio, propiciando un estado termodinámico que mantiene el orden o la estabilidad. Este proceso permite la propagación y la construcción de estructuras y el control de procesos (autoorganización). A esto se le denominó “guion de código”, alejando al organismo vivo del equilibrio entrópico y manteniendo el orden del sistema (Schrödinger, 1944; Kauffman, 2020). De esta forma, se responde a la pregunta sobre cuál es la fuente de energía del organismo, que Schrödinger parece haber contestado. Sin embargo, esto incentiva una pregunta de interés semiótico para los siguientes grados de organización de la vida: ¿cuál es la organización de la vida necesaria para administrar la energía existente? Dentro de este debate, se acentúa más el problema de la relación materia/vida, en el sentido de que es necesario distinguir entre aquella organización material

desprovista de la capacidad de “procesar”¹ información de forma autónoma y aquella que sí lo puede hacer, es decir, los organismos vivos.

La característica compartida de los organismos vivos parece ser la autoorganización. La aparición y el mantenimiento del orden a partir de un origen de menor grado de orden, mediante un desarrollo estructural fundamental y autónomo (Maturana & Varela, 1994; Boden, 2000). La autoorganización implica necesariamente elementos como emergencia, autonomía y desarrollo, los cuales están incluidos en la definición de la vida. El crecimiento, la reproducción, la adaptación, la evolución y el metabolismo son ejemplos. La autonomía involucra automantenimiento y es una cualidad de los sistemas autopoéticos. Maturana y Varela (2004) afirman que: “la noción de autopoiesis es necesaria y suficiente para caracterizar la organización de los sistemas vivos” (p. 82). Aquí, la autonomía, se refiere a un tipo de organización del proceso que se constituye como una red de procesos interdependientes, en la que el comportamiento del sistema surge de la dinámica de interacción de las partes que lo componen (de forma no predeterminada). Esto quiere decir que los sistemas autónomos son capaces de mantener su propia organización homeostática.

¹ En este caso, utilizo la palabra “procesamiento” en términos de la capacidad de los organismos para controlar y manipular la información propia y circundante para su propio mantenimiento. Sin embargo, aclaro que, para la época y desde una perspectiva conceptual, la necesidad de acudir al vitalismo es innegable, dado el giro funcional centrado en el interior del organismo como un “manipulador” de información, como si el problema residiera en cómo, en el interior de esta materia, ocurre algo que permite que sea viva. El desarrollo conceptual permitirá ofrecer perspectivas más ricas, centradas en la interacción con el mundo y su significación.

En palabras de Barandiaran “los sistemas autónomos son redes recursivamente autosostenibles” (2016, p. 2).

La célula, como forma mínima de vida, es la estructura más básica de autonomía y autopoiesis. El metabolismo celular constituye un ejemplo concreto, material y básico de una red de procesos que se generan y sostienen mutuamente, creando, a su vez, un límite o membrana que encapsula el sistema como una unidad en el dominio químico (Ruiz-Mirazo & Moreno, 2004). Al hacerlo, cada célula codetermina los tipos de perturbaciones que constituyen su entorno concreto. A través de este proceso, la célula establece sus esquemas de relación con el mundo. Así entendida, la autonomía ubica al mundo como algo inseparable de la estructura de estos procesos de automodificación, y no como un espacio independiente y extrínseco al organismo (Varela et al., 1991). Esta codeterminación del mundo de un organismo vivo implica la mente, la cual surge cuando un sistema autónomo se acopla al entorno. En palabras de Varela et al. (1991): “la cognición, en su sentido más abarcador, consiste en la promulgación de un mundo por una historia viable de acoplamiento estructural” (p. 205, cursivas añadidas). Por tanto, la vida es mente².

Aunque no he podido responder a la pregunta sobre cuál es la organización de la vida necesaria para administrar la energía existente, sí he planteado que las cualidades de

² Desde esta perspectiva, no asumo que el organismo vivo, como la célula o una planta, posea una mente solo el hecho de estar vivo. Más bien, planteo que el cierre operativo, sujeto al acoplamiento con el mundo, implica que los patrones (neuro)dinámicos característicos de nuestra experiencia vivida dependen del acoplamiento sensoriomotor con el mundo. A esta propuesta se le denomina la tesis de la continuidad vida-mente (Di Paolo, 2009; Maturana & Varela, 1980/2004; Thompson, 2007).

la vida no son reductibles a su estructura, sino que implican concebir organismos vivos embebidos en una ecología que constituye su vida misma a través de las dinámicas de interacción que los van acoplando. Estos son autónomos, y es esta cualidad la que permite vislumbrar la mente en la vida. Por tanto, quiero redirigir la atención hacia la idea de que las concepciones de vida desde miradas objetivistas serían insuficientes para definir lo que la vida puede ser si le atribuimos estados mentales. El afán por describir la vida de forma objetiva omite el carácter subjetivo que la vida misma presenta. Esta parece ser una carencia de nuestra condición humana; sin embargo, asumir la subjetividad de la vida abonará un terreno fértil para concepciones más amplias, dinámicas e integradoras.

3.

**Entre la búsqueda de fantasmas
y la imposibilidad de ver las
profundidades**

El ser humano pasó a ser el observador legítimo del mundo natural desde una perspectiva externalista/internalista. El solipsismo epistémico centrado en el positivismo lógico obvió la experiencia participativa en sus observaciones del mundo natural. La incapacidad de desarrollar modelos conceptualmente ricos y su dificultad de formalización lógica alejaron la experiencia subjetiva a un plano extraño al dominio científico. La tendencia a fragmentar y la autoridad mecanicista presentaron a la vida como un epifenómeno desprovisto de cualquier nueva naturaleza en el universo. En palabras de Eugenio Andrade (2003), el mecanicismo, particularmente, “es una representación idealizada de la naturaleza despojada de subjetividad” (p. 225). Esta tendencia objetivista, como estrategia de categorización humana de la naturaleza, ha llevado a buscar cosas que no hay y a dejar de ver lo que sí hay.

Este ha sido el principal problema para responder a la pregunta: ¿qué permite la autonomía en los organismos vivos, a diferencia de aquellos que son no vivos? Con esta reformulación del problema, no quiero decir que la autonomía sea la causa de estados mentales, aunque podría explicarse en términos de emergencia débil (por ejemplo, Bedau, 2002). Sin embargo, quiero anotar que, desde nuestra perspectiva de observadores, en nuestra concepción de la máquina, implicamos la estructura con sus procesos sin que esta relación sea confiable para describir su funcionamiento.

Tendemos a separar lo que observamos de lo que sucede y a ignorar lo oculto al no contar con niveles de descripción acordes con los modelos establecidos para concebir el fenómeno de la vida. Lo que sí es importante destacar es que la vida, en su condición de autonomía, es un cierre operativo desplegado mediante un acoplamiento estructural dirigido al mundo (propio y circundante), lo que implica un carácter subjetivo de la experiencia para

ese organismo. En otras palabras, ese organismo tiene una experiencia propia en su navegación del mundo.

Lo oculto, o lo que no se puede ver, como las raíces de los árboles, desaparece en estas perspectivas clásicas que anulan procesos que no se encuentran expuestos a la objetivación científica, reforzando el mecanicismo del positivismo ingenuo. Un claro ejemplo de estas perspectivas es el conductismo filosófico y el mecanicismo fisiológico. Estas versiones arrojan a los escépticos al mundo extremo del dualismo: cognición-comportamiento, mente-cuerpo, subjetivo-objetivo. Pero ¿hay algo en el medio? ¿hay una vía intermedia? Husserl argumentaba que toda reflexión, toda actividad teórica, incluida la ciencia, supone el mundo-vida como trasfondo. La tarea del fenomenólogo consistía en analizar la relación esencial entre la conciencia, la experiencia y el “mundo-vida”. Para Husserl, este análisis era necesario, ya que el papel del mundo-vida había quedado oscurecido por el predominio de la concepción objetivista de la ciencia (Husserl, 1936/2002). Husserl denominaba a esta visión el “estilo Galileo” de la ciencia, tomando las formulaciones idealizadas de la física matemática como descripciones del modo en que el mundo es en verdad, independiente del sujeto conocedor, él literalmente escribe: “Galileo es el descubridor de la idealización matemática, en cuanto método para investigar la naturaleza; el método consiste en sustituir la naturaleza verdadera, que se ofrece a los sentidos, por una naturaleza ‘ideal’, matematizada” (Husserl, 1936/2002, p. 47). Este es un supuesto generalizado en las ciencias tradicionales y que oscurecen el estudio de la experiencia subjetivo de la vida. Por tanto, una teoría que pretenda definir la vida necesita incluir lo que la vida realmente es: la experiencia subjetiva.

4.

**Más allá del objetivismo:
la vida como una
experiencia subjetiva**

Ya hemos establecido que la vida implica un problema de estudio dada su forma de organizarse. Esta estructura particular de la materia vida se caracteriza por su capacidad misma de autoorganización y automantenimiento, a lo que se le conoce como autopoiesis. La autonomía de la vida, como toda materia que se acopla con su ambiente para construir mundo, requiere atribuirle un aspecto subjetivo en su manifestación. Ese organismo vivo, esa vida corporizada, da sentido al ambiente en su constante acoplamiento estructural para el hecho mismo de mantenerse viva. También hemos dicho que la tendencia humana de clasificación mecánica otorga un papel privilegiado a la objetivación de este proceso, negando así la subjetividad de la experiencia de la vida. Ahora, quiero plantear que esta última tendencia se debe a que la naturaleza de los seres con acceso a los hechos humanamente inaccesibles es, presumiblemente, un hecho humanamente inaccesible. En otras palabras, aquello que existe para otro organismo, el mundo que este percibe y experimenta desde una condición corporal y en una red de interacciones más alejada de nuestra naturaleza humana, termina siendo un hecho desconocido y, peor aún, inaccesible. En este caso, no me refiero a la supuesta privacidad de la experiencia de aquel que la posee. El punto de vista en cuestión no exclusivo de un único individuo (algo que ocurre dentro de mí y solo para mí, para la mosca o para la planta). Se trata, más bien, de un tipo de perspectiva, algo que emerge en el momento en que la materia se torna viva para el mundo.

En *Fenomenología del Espíritu*, Hegel (1986) presenta la vida como un sujeto autorrealizador y autopositivo (p. 23). Para el sujeto, lo viviente conlleva negatividad y contradicción, pero, al mismo tiempo, la búsqueda de unidad. En este caso, esta cualidad subjetiva de lo vivo tiende a agruparse en el caos. Por ello, y según lo expuesto anteriormente, podemos reconocer la subjetividad de otros organismos vivos.

Hay un sentido en que los hechos de la experiencia son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir de otra cuál es la índole de su experiencia. Por ejemplo, podemos detectar diferencias sutiles entre sonrisas auténticas y falsas (Ekman & Heider, 1988). Tenemos neuronas espejo que nos permiten, hasta cierto punto, experimentar en nuestra propia mente los estados interiores de los demás (Rizzolatti & Craighero, 2004; Rizzolatti et al., 1996). Por lo tanto, con el entrenamiento adecuado, los seres humanos pueden convertirse en instrumentos especialmente sensibles para observar y comprender tanto a otros seres humanos como a otros seres vivos.

Sin embargo, a medida que se amplía la brecha filogenética con nuestra naturaleza humana, es más difícil acceder a ese punto de vista del organismo vivo que experimenta el mundo en su autonomía. Incluso, tengo que aceptar que, posiblemente, atribuimos estados subjetivos humanos a animales o plantas. Yo mismo lo hago mucho con mis Guzmanía y mi Árbol de navidad. No obstante, esto no le resta objetividad al hecho de que algo ha cambiado en ellas. Sin embargo, estos hechos son subjetivos en el sentido de que incluso esa atribución objetiva de la experiencia solo es posible para alguien que sea lo suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista.

Tomas Nagel (1974) expandió esta discusión argumentando que, si bien lo mental está indudablemente ligado a estructuras neurofisiológicas y, por lo tanto, de naturaleza física, química y mecánica, reducirlo completamente a una cadena de procesos funcionales derivados de estas estructuras pasa por alto una característica crucial: la naturaleza subjetiva de la experiencia. Para Nagel, el *quid* de la cuestión no es solo si un organismo funciona de la misma manera, sino si existe un *cómo se siente* ser ese organismo, una perspectiva interna cualitativa que escapa a la mera descripción funcional. Un ejemplo es el experimento mental de Searle y la *caja*

china (1980): un robot que se comporta y funciona como un humano o como una planta, pero no está vivo, justamente porque no tiene ese punto de vista sobre su estar en el mundo. Pero, ¿por qué tendría que haber algo que sea ser como ese organismo vivo? Lo que Nagel planteó es que, aunque la física y la fisiología nos describen y explican detalladamente (y muy bien) las estructuras y relaciones de los cuerpos físicos, ni la física ni la fisiología contienen datos sobre qué es ser como ese organismo. La tendencia objetivista ha sido reducir esa subjetividad al comportamiento observable. Por lo tanto, la subjetividad (mente-vida) parece ser algo más que los funcionamientos físicos y fisiológicos de ese organismo. Como lo plantea Nagel (1974), la experiencia subjetiva es la cualidad intrínseca de esos procesos (qualia), pero no se reduce a ellos.

El ejemplo que Nagel utiliza para ilustrar su tesis se centra en la fisiología sensorial del murciélago, que, aunque aparentemente similar a la nuestra, se experimentará de manera particular para el propio murciélago, en su condición de murciélago. Su ejemplo parte del supuesto de que los murciélagos, al ser mamíferos y, por lo tanto, poseer una estructura neurofisiológica similar, pueden tener esta experiencia subjetiva discutida en el problema mente-cuerpo. Sin embargo, trataré de presentar el problema de la subjetividad de la vida, como ya intenté hacerlo en la primera sección, en estructuras mínimas, como la célula, que también puede ser atribuida a las plantas, dado que nada nos exime, pero tampoco nos impide, suponer una fenomenología de la experiencia subjetiva de qué significa ser una planta.

Antes de seguir, quiero aclarar que, para mí, es “fácil” saber lo que siento en este momento de escritura, atribuirme un punto de vista que, como humano, puedo deducir a partir de mis sensaciones. Aún más en mi condición de psicólogo y neurocientífico, incluso puedo atribuir una experiencia a mi esposa, que mientras se ejercita, parece experimentar un

estado de estrés que la motiva. Lo mismo me sucede muchas veces con mis plantas. Se ha creado una red participativa de construcción de mundo que se constituye mutuamente. De Jaegher y Di Paolo (2007) han estudiado este punto de vista en humanos. Sin embargo, mi experiencia compartida con mi planta es cada vez más lejana que la que tengo con mi esposa, en términos de acceso de la experiencia subjetiva. Lo que creo que mi planta es como planta, respecto al mundo que habitamos, termina reduciéndose a los términos objetivos que tengo para definirla. Tal vez, la dificultad que los neurocientíficos humanos enfrentan para comprender la neurofisiología de una planta sería equiparable a la que tendrían mis plantas si pudieran aprender acerca de su propia fisiología y hablar sobre ella. En otras palabras, si una planta pudiera estudiar su neurofisiología, seguramente podría comprender más sobre su experiencia subjetiva que nosotros.

Es probable que el punto de vista de mi planta sobre el mundo pueda tener puntos en común sobre los hechos sintéticos que nos trascienden; estos son los hechos físicos y químicos. Sin embargo, en su condición de planta, habrá una experiencia subjetiva, un punto de vista tan particular como el de cualquier ser vivo, que se da exclusivamente a partir de su relación con el mundo. En este caso, la reducción parece ser un camino hacia una mayor objetividad y la oportunidad de lograr una descripción común del mundo, una tendencia hacia un punto de vista más exacto de la naturaleza real de las cosas. El problema también se presenta en sentido contrario: si el carácter subjetivo de la experiencia solo se comprende plenamente desde un punto de vista, entonces cualquier cambio en busca de mayor objetividad –es decir, una menor vinculación con un punto de vista específico– no nos acerca a la naturaleza real del fenómeno, sino que nos aleja de ella (Nagel, 1974).

Mi planta y yo, como especies radicalmente distintas, podemos comprender los mismos sucesos físicos en térmi-

nos objetivos, y esto no requiere que comprendamos las formas fenoménicas en que esos sucesos se presentan en cada subjetividad. Por tanto, la reducción del concepto de vida solo puede tener éxito si el punto de vista específico de cada especie es omitido en lo que va a ser reducido. Esta ha sido la estrategia de las definiciones de vida, las cuales omiten la experiencia subjetiva como condición constitutiva de lo que la vida es.

Entrenémonos en imaginar qué sería este mundo que compartimos con las plantas, pero desde la perspectiva de las propias plantas. Nagel plantea la posibilidad de preguntarnos: ¿cómo es ser como un murciélago? Yo lo formulo en términos de: ¿qué es ser como un árbol? Sin embargo, la palabra “es” resulta engañosa. Por lo general, cuando nos dicen que X es Y, lo sabemos porque ya hay conocimientos compartidos entre esos dos estados (como en el caso de la escafandra y la mariposa). Pero si no tenemos una idea, aunque sea vaga, de cómo podrían converger los dos puntos referenciales o en qué tipo de cosas podrían hacerlo, entonces quizás necesitamos un marco teórico que nos permita comprenderlo. Sin tal marco, la identificación queda envuelta en un aire de misticismo: esta es la magia.

Frente a los árboles, Peter Wohlleben (2015) se pregunta: “¿Qué es en realidad un árbol?”, o sea, algo como “¿Qué es ser como un árbol?”. Y esta cuestión se limita, en nuestro conocimiento científico a nuestros descriptores objetivos, que reducen el fenómeno de la experiencia consciente a hablar de su estructura. Wohlleben va más allá cuando se pregunta, ante un árbol aserrado “¿Se muere? ¿Qué ocurre con el mencionado tocón de varios siglos que hasta la actualidad ha sido mantenido con vida por sus congéneres? ¿Es un árbol? Y, en caso negativo, ¿qué es entonces?”. Estas preguntas son fascinantes cuando se abordan desde el objetivismo, porque la respuesta será reducible a su estructura y al funcionamiento mecanicista del sistema, sin considerar la

autonomía de la vida del árbol, que podría otórgale subjetividad. Varela y Maturana (1984) hacen una observación interesante sobre los sistemas autopoieticos dotados de esta subjetividad. Dicen que las maquinas homeostáticas artificiales se diferencian de un organismo vivo en que, si la máquina no viva *M* depende de la retroalimentación del medio circundante, de tal manera que sus efectos afectan sus salidas y sus entradas, en realidad estamos hablando de una máquina más grande (*M'*), no dependiente de sí misma. Sin embargo, esto no caracteriza a los organismos vivos, como los árboles o las plantas. Estos son autónomos y, por ello, habría algo que es ser como una planta para mantenerse vivas.

El lector escéptico y conocedor de la discusión de Nagel aún se habrá quedado pensando en si podemos atribuirle este estado de experiencia consciente a las plantas solo por el hecho de ser organismos vivos autopoieticos, por ser autónomos, y por ello, otorgarles una perspectiva de mundo. Pero la duda puede ir más allá: ¿pueden las plantas tener algún grado de cognición o conciencia? Calvo (2017) ya había planteado este mismo problema desde la postura de Nagel. En su obra *What is like to be a plant*, el autor plantea la posibilidad de la conciencia subjetiva de las plantas dentro del marco conceptual de la Neurobiología Vegetal, disciplina que cada vez amplía más su cuerpo de investigación.

Calvo (2017) argumenta que las plantas no carecen de ninguna de las estructuras funcionales supuestamente necesarias para atribuirle experiencias subjetivas, aunque de una forma particular a su filogenia. Además, investigaciones alineadas teóricamente con la autopoiesis y con la idea de la irreductibilidad de la experiencia, como el principio de energía libre (*Free Energy Principle*, FEP) y el procesamiento predictivo (*Predictive Processing*, PP) atribuyen características lógicamente independientes a su naturaleza vegetal. Lo mismo ocurre con el denominado procesamiento predictivo de plantas (*Plant Predictive Processing*, PPP) (Cal-

vo et al., 2017; Calvo & Friston, 2017; Sims, 2019). Desde el marco PP, Calvo y Friston (2017) afirman que los sistemas vasculares y los plasmodesmos de las plantas podrían permitir el tipo de procesamiento jerárquico y lateral de la información que requiere un organismo para que se le pueda atribuir una conciencia mínima. Proponen, por ejemplo, que las células vasculares del floema profundo podrían servir para codificar un modelo probabilístico del entorno, mientras que las células apicales transmitirían errores de predicción. Como en el caso de los animales, Calvo y Friston (2017) sostienen que las plantas pueden controlar su comportamiento una vez que se minimiza el error de predicción y la red vascular se ajusta a una hipótesis preferida. Estas investigaciones promueven un cuerpo teórico, desde un plano objetivo, que podría sugerir la experiencia subjetiva que la vida misma experimenta. Sin embargo, quiero aclarar que hay una discusión de por medio. Aunque vale la pena incursionar en una perspectiva de la conciencia en diferentes seres vivos, mi intención no ha sido dirigirme a ese problema. Más bien, me he referido aquí a la conciencia fenoménica de nuestra experiencia subjetiva de conciencia y no a la noción epistemológicamente menos problemática de conciencia funcional o de acceso (Block, 1995).

Normalmente, cada vez que se habla del surgimiento de la vida y su configuración en un organismo dotado de sentido, se establece una línea de desarrollo filogenético desde un organismo unicelular hasta la complejidad cognitiva del ser humano, o incluso, hasta otro gran animal vivo como las ballenas o los extintos dinosaurios. De lo pequeño a lo grande, de lo concreto a lo abstracto: una tendencia occidental habitual en el pensamiento humano. Sin embargo, muy pocas veces hacemos esa equiparación del desarrollo de la vida teniendo como referencia los majestuosos árboles, las bellas plantas y los extensos y fuertes bosques. Es como si

se hubieran ubicado intuitivamente entre un paréntesis de la vida, lo que dificulta entender la primacía y complejidad de su existencia, a pesar de que son un excelente candidato para hablar de lo que la vida puede ser.

5.

Si hay vida hay perspectiva

Observamos que las concepciones de lo que se define como vida o no vida dependen del observador, quien está inherentemente sesgado para comprender este fenómeno, principalmente debido a su condición humana y a los instrumentos teóricos de los que dispone para describir el mundo de los otros seres vivos con los que cohabita. Para ello, he arrojado luces sobre el problema de las concepciones tradicionales, argumentando que la vida, en sus formas más básicas, implica experiencia subjetiva y, con ello, he sugerido perspectivas que amplíen la posibilidad de definiciones más completas, considerando la autonomía del organismo mismo. También he ofrecido razones para reflexionar sobre la experiencia subjetiva de cualquier organismo vivo, no solo en su relación jerárquico mínimo, como la célula, sino en su atribución a seres vivos mucho más distantes de los seres humanos: las plantas. Con ello, he querido plasmar que, para la definición de la vida, es necesario incorporar la experiencia subjetiva, ya que esta es constitutiva de su forma de autonomía en el mundo.

Esta es una crítica a la actitud objetivista que atraviesa la ciencia tradicional, pero también la invitación a asumir una actitud fenomenológica, una que nos entregue a nuestra subjetividad para comprender la vida y el universo. A diferencia de la visión objetivista, la intuición básica de la orientación no objetivista es la perspectiva de que el conocimiento es el resultado de una interpretación que emerge de nuestra capacidad de comprensión del mundo. Esta capacidad está arraigada en la estructura de nuestra corporización biológica, social y existencial, pero se vive y se experimenta dentro de un dominio de acción con el mundo. Estas son tensiones que nos obligan a tomar perspectivas que nos permitan vivir de la mejor forma o, en términos fenomenológicos, constituyen las estructuras por las cuales estamos en el mundo.

Esta es la perspectiva que he tratado de defender en este texto: una postura que sea coherente con nuestra experiencia vivida. Dado que la experiencia consciente puede ser privada, el experimentador debe adoptar una perspectiva, un punto de vista, en el que experimente relaciones en las que el sujeto observador es uno de los objetos relacionados. Mientras que la perspectiva en tercera persona se refiere al sujeto de la investigación, la perspectiva en primera persona habla desde el sujeto. Sin embargo, el objetivo de la ciencia es descubrir verdades públicas, y la introspección es notoriamente poco fiable. Por lo tanto, necesitamos utilizar medios más rigurosos de experimentación interior para llegar a conclusiones válidas públicamente. En este caso, las propuestas en segunda persona podrían ser una alternativa valiosa.

Bibliografía

- Andrade, L.E. (2003). *Los demonios de Darwin. semiótica y termodinámica de la evolución biológica* (2a ed.). Universidad Nacional de Colombia.
- Barandiaran, X. E. (2017). Autonomy and enactivism: Towards a theory of sensorimotor autonomous agency. *Topoi*, 36(3), 409-430.
- Bedau, M. A. (2003). Downward causation and autonomy in weak emergence. En M. A. Bedau & P. Humphreys (Eds.), *Emergence: contemporary readings in philosophy and science* (pp. 155-188). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262026215.003.0010>
- Block, N. (1995). On a confusion about a function of consciousness. *Brain and Behavioral Sciences*, 18(2), 227-247.
- Boden, M. A. (2000). Autopoiesis and life. *Cognition and Brain Theory*, 23(2), 347-364.
- Calvo, P. (2017). What is it like to be a plant? *Journal of Consciousness Studies*, 24, 205-227.
- Calvo, P., & Friston, K. (2017). Predicting green: Really radical (plant) predictive processing. *Journal of the Royal Society Interface*, 14(131), 20170096. <https://doi.org/10.1098/rsif.2017.0096>
- Calvo, P., Sahi, V. P., & Trewavas, A. (2017). Are plants sentient? *Plant, Cell & Environment*, 40(11), 2858-2869. <https://doi.org/10.1111/pce.13065>
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007). Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 485-507.
- Di Paolo, E. (2009). Extended life. *Topoi*, 28, 9-21.
- Ekman, P., & Heider, K. G. (1988). The universality of a contempt expression: A replication. *Motivation and emotion*, 12(3), 303-308.

- Hegel, G. W. F. (1807/1986). *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Suhrkamp.
- Husserl, E. (2002). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Gaos, Trad.). Prometeo. (Original publicado en 1936)
- Kauffman, S. (2020). Answering Schrödinger's "What is life?". *Entropy*, 22(8), 815. <https://doi.org/10.3390/e22080815>
- Kauffman, S. (2004). Autonomous agents. In J. D. Barrow, P. C. W. Davies, & C. L. Harper, Jr (Eds.), *Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology, and Complexity* (pp. 654-666). chapter, Cambridge: Cambridge University Press <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814990.032>
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat. *Philosophical Review*, 83, 435-450.
- Margulis, L., & Sagan, D. (2000). *What is life?* University of California Press.
- Maturana, H., & Varela García, F. J. (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo vivo* (6.ª ed.). Editorial Universitaria.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Universitaria.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual review of neuroscience*, 27, 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Brain Research. Cognitive Brain Research*, 3(2), 131-141. [https://doi.org/10.1016/0926-6410\(95\)00038-0](https://doi.org/10.1016/0926-6410(95)00038-0)
- Ruiz-Mirazo, K., & Moreno, A. (2004). Basic autonomy as a fundamental step in the synthesis

- of life. *Artificial Life*, 10(3), 235-259. <https://doi.org/10.1162/1064546041255584>
- Schrödinger, E. (1944). *What is Life? The physical aspect of the living cell*. Cambridge University Press.
- Searle, J. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3(3), 417-424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
- Sims, M. (2019). Minimal perception: Responding to the challenges of perceptual constancy and veridicality with plants. *Philosophical Psychology*, 32(7), 1024-1048. <https://doi.org/10.1080/09515089.2019.1646898>
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind* (1st ed.). Harvard University Press.
- Varela, F.J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Wohlleben, P. (2015). *La vida secreta de los árboles*. Ediciones Obelisco.

Investigaciones en complejidad y salud

Facultad de Medicina

Grupo de Investigación en Complejidad y Salud Pública

n.º 25

**Vida y subjetividad:
el problema de la objetividad en
la concepción de la vida**

Fue editado y publicado por la
Editorial Universidad El Bosque,
Octubre de 2023
Bogotá, D. C., Colombia

